

El modernismo
en el pensamiento religioso
de Miguel de Unamuno

por el

Lic. D. José María Cirarda y Lachiondo

Profesor de Teología Dogmática

J

VITORIA
EDITORIAL DEL SEMINARIO
1948

EDITORIAL DEL SEMINARIO DIOCESANO DE VITORIA

CANTERA ORIVE, JULIÁN. *Novi Testamenti pars prima capita selecta ex Evangeliorum prima sectione continens*, Matriti, 1947, 8.º, XX-276 págs.

—*Novi Testamenti pars tertia capita selecta ex Actibus, Epistolis et Apocalypsi continens*, Matriti, 1945, 8.º, 304 págs., 12 láminas y un mapa, 25 ptas.

GOICOECHEAUNDÍA, JOAQUÍN. *Arquitecto y Sacerdote. Mons. D. Pedro de Asúa y Mendía*, San Sebastián, 1944, 4.º, 352 págs., 25 ptas.

INCHÁURRAGA, PLACIDO. *Lecciones de Apologética. La revelación cristiana*, Vitoria, 1945, 8.º, 248 págs., 15 ptas.

—*El Símbolo Apostólico. Comentario de la Primera Parte del Catecismo de la Diócesis de Vitoria*, Vitoria, 1947, 16.º, 256 págs., 15 ptas.

MAÑARICÚA, ANDRÉS E. DE. *Tus vacaciones. Orientaciones*, Vitoria, 1945, 8.º, 256 págs., 12 ptas.

RODRÍGUEZ DE YURRE, GREGORIO. *La justicia en la guerra y en la paz*, Vitoria, 1942, 8.º, 122 págs., 9 ptas.

—*Sistemas sociales. Cuaderno I. El Liberalismo*, Vitoria, 1945, 8.º, 252 páginas, 18 ptas.

—*Historia de la Filosofía griega*. (En prensa).

SÁEZ, JAIME. *Lecciones esquemáticas de Acción Católica*, Vitoria, 1945, 4.º, 510 págs., 11 gráficos en colores, 40 ptas.

ZUNZUNEGUI, JOSÉ. *El Reino de Navarra y su Obispado de Pamplona durante la primera época del Cisma de Occidente. Pontificado de Clemente VII de Aviñón (1378-1394)*, San Sebastián, 1942, 4.º, 388 págs. 30 ptas. (*Victoriensia. Publicaciones del Seminario de Vitoria, vol. I*).

—*Manual de Historia de las Religiones*. (En prensa).

El modernismo
en el pensamiento religioso
de Miguel de Unamuno

por el

Lic. D. José María Cirarda y Lachiondo

Profesor del Seminario de Vitoria

SEGUNDA EDICIÓN



VITORIA
SEMINARIO DIOCESANO

1948

NIHIL OBSTAT

DR. JOSEPHUS ZUNZUNEGUI,

Censor.

IMPRIMATUR

Victoriae, 18 februarii 1948.

† CARMELUS, EPISCOPUS VICTORIENSIS

EXCMO. Y RVDMO: SEÑOR:

EXCMAS. AUTORIDADES:

MUY ILUSTRE CLAUSTRO DE PROFESORES:

QUERIDOS SEMINARISTAS: (*)

AL comenzar esta primera lección del nuevo curso sobre el tema que he titulado *El Modernismo en el pensamiento religioso de Miguel de Unamuno*, me creo obligado a dar dos explicaciones: la primera sobre el porqué del tema y la segunda sobre el sentido de su titulación. Aquélla a vosotros, mis queridos oyentes, y ésta a la personalidad del propio autor, un aspecto de cuyo pensamiento religioso quiero presentar esta mañana a vuestra consideración. Y es que presumo que a alguno de vosotros pudiera pareceros un tanto extraño el tema escogido; y estoy seguro que D. Miguel, si aquí estuviera presente, hubiera ya protestado, no más oído el título, de la manera de enfocar este trabajo.

(*) Discurso pronunciado en la solemne apertura del Curso académico de 1947 a 1948 en presencia del Excmo. y Rvdmo. Prelado de la Diócesis y de las Autoridades de la Provincia de Alava y Ciudad de Vitoria.

El porqué del tema

Os decía que experimentaba cierto temor de que a alguno de vosotros os parezca un tanto extraño el que un Profesor de Dogma distraiga su atención de los profundos misterios, que estudia la Teología católica, para disiparse en una excursión a terrenos un tanto marginales a ésta. Quizás os hubiera parecido más natural que este discurso versará sobre la influencia de algún teólogo español en el Concilio de Trento, cuyo centenario estamos celebrando; o sobre los puntos de discrepancia y coincidencia de los Padres orientales y occidentales en la explicación de la causalidad divina *ad extra*, tema que las Semanas Teológicas Españolas van estudiando por dos años consecutivos; o, en fin, sobre cualquiera otra materia por el estilo. Pero... ¿sobre Unamuno? ¿Qué tiene que ver un Profesor de Teología Dogmática con el escritor que fué D. Miguel de Unamuno.

Tiene que ver, y mucho por cierto. Para nosotros, mis queridos oyentes, el estudio de la Teología no puede quedar reducido a un puro conocimiento, lo más profundo posible, del Dogma; ni, por consiguiente, podemos conformarnos con la comprensión de las luminosas explicaciones del mismo dadas por los grandes teólogos, Sto. Tomás, Escoto, Suárez, etc.; o la familiarización con los pormenores de las distintas escuelas teológicas, que discuten detalles de dichas explicaciones. Todo esto es necesario; pero, como sacerdotes que somos o esperamos ser, tenemos que aspirar a mucho más.

Tenemos que hacer un esfuerzo para exprimir todo el jugoso contenido vital, que mana de esa sublime Teología católica, para llevarlo primeramente a nuestra propia vida cristiana y después a la del pueblo fiel, que nos está encomendado y que también tiene que realizar en la suya aquel ideal de santidad cristiana, que San Pablo resumía diciendo que «*justus meus ex fide vivit*». (*Rom. 1, 17*). Para lograr este objetivo —quinta esencia de nuestra misión sacerdotal— es preciso que aprenda-

mos a volcar en fórmulas al alcance del pueblo fiel ese contenido dogmático, conocido de manera escolástica, a veces un tanto fría, en nuestras clases; y es necesario además que establezcamos atalayas para vigilar atentamente a todos los enemigos, que puedan poner en peligro esa planta de la fe de nuestros fieles, siempre delicada y tan fácilmente agostable si no está rodeada de toda clase de cuidados y aun mimos maternales.

Esta es la razón de que os hable hoy de Miguel de Unamuno. No voy a fijarme en él porque su figura suponga algo en el campo de la Teología. Vaya por delante la afirmación rotunda de que, como teólogos, no tenemos absolutamente nada que aprender en sus escritos, sin que esto sea mermar ni un ápice los innegables méritos de otra clase atesorados en su estilo desenfadado y sugerente. Y, sin embargo, nos interesa sacerdotalmente enfocar su obra toda con luz teológica, porque es evidente que su pluma estuvo rondando casi siempre temas teológicos o filosóficos íntimamente relacionados con el Dogma; hasta el extremo de que, sin temor ninguno a ser exagerado, se puede afirmar que Unamuno, por encima de todo, es un escritor esencialmente religioso.

* * *

Los libros religiosos polarizaron sus aficiones de lector infatigable. «Todos los relatos de crisis religiosas —confiesa en una carta íntima— me interesan grandemente, y cada día que pasa me dedico más a estudios religiosos y todo lo que a religión se refiere» (1). Para D. Miguel, sólo hay dos problemas

(1) UNAMUNO, *Ensayos*, Madrid, Aguilar, t. II, p. LIV. Si no hacemos observación en contrario nuestras citas estarán tomadas de esta edición.

Una relación de los autores citados con más frecuencia en las obras de Unamuno nos daría el primer lugar para el Nuevo Testamento; y el segundo lo ocuparían, con gran ventaja sobre los de cualquier otra materia, los relacionados con temas religiosos y, sobre todo, los que plantean el problema vitalmente, describiendo crisis de fe y luchas, agonías diría D. Miguel, para lograrla. Vide J. MARIAS, *Miguel de Unamuno*, Madrid, 1943, p. 145 s.

que merecen auténtica atención y que evidentemente absorben casi toda la suya. Dos problemas —Dios y el alma— que se funden en uno sólo: el problema religioso, «el único realmente vital, el que más a la entraña nos llega».

De aquí que afirme rotundamente: «No concibo un hombre culto sin esta preocupación y espero muy poca cosa en el orden de la cultura —y cultura no es lo mismo que civilización— de aquellos que viven desinteresados del problema religioso en su aspecto metafísico y sólo lo estudian en su aspecto social y político» (2). Y más rotundamente todavía en otro lugar: «Como Pascal, no comprendo al que asegura no dársele un ardite de este asunto y ese abandono en cosa «en que se trata de ellos mismos, de su eternidad, de su todo, me irrita más que me entenece, me asombra y me espanta»; y el que así siente «es para mí» como para Pascal, cuyas son las palabras señaladas, «un monstruo» (3).

Es decir, con otras palabras, que D. Miguel no concibe un hombre cabal, sin una honda preocupación por el problema religioso y trata de inyectarla en el ánimo de sus lectores por todos los medios a su alcance, volviendo una vez y otra y otra más sobre él con incansable constancia. Así esta preocupación se convierte en el eje de todos sus pensamientos y en la quinta esencia de cuanto ha salido de su pluma.

Al leerle, la primera impresión es la de que todo es discontinuidad en sus escritos; la de que va saltando de una idea a otra, sin pararse nunca en ahondar ninguna, haciendo juegos de palabras y de conceptos sobre la primera que encuentra en su camino. Pero esta dispersión es pura apariencia. En realidad de verdad, hay en toda su obra una profunda unidad. «Una unidad, dice Marías, que llega a ser monotonía. El tema de Unamuno es único. Por donde quiera que se abra un libro suyo, de cualquier género, se encuentra en el mismo ámbito de

(2) *Mi religión*, II, 298.

(3) *Del Sentimiento trágico de la vida*, II, 691. s.

pensamientos y de inquietudes, mucho más que en los escritores más congruentes y bien trabados» (4). Y ese tema único, siempre repetido; ese punto, alrededor del cual giran todos sus equilibrios, es siempre el problema religioso, concretado por él en aquellas preguntas, que dice son el punto de partida de toda filosofía y de toda religión: «¿De dónde vengo yo, y de dónde viene el mundo, en que vivo y del cual vivo? ¿A dónde voy y a dónde va cuanto me rodea? Tales son las preguntas del hombre —afirma—, así que se liberta de la embrutecedora necesidad de tener que sustentarse materialmente» (5).

* * *

Lo interesante para nosotros, como sacerdotes, es que Unamuno creyó que la respuesta de la razón a esas inquietantes cuestiones y la que sorprendía en el hondón de su alma, eran en gran parte contradictorias y convertían al hombre en un campo de batalla, reñida entre la inteligencia y el sentimiento. De esta manera la vida humana resulta una trágica agonía, reducida a un inquietante vértigo ante la sima del más allá, sin que sea posible superar sus contradicciones ni solucionar satisfactoriamente el terrible problema del sentido de nuestra existencia.

La verdad es que Unamuno nunca hizo un esfuerzo serio para buscar esa solución. Sentía verdadera delectación en la duda, gozo en el sufrir. Como esos seudomísticos que gozan en el sufrir por el sufrir, así también él experimentaba satisfacción en el dolor de su duda angustiosa; y, nadando en ella, encontraba su gozo al verse perdido en un océano de contradicciones, sin sentir la menor ansia por alcanzar una orilla, en la que poder pisar firme. En su breve ensayo *Mi religión* nos lo confiesa abiertamente: «Me pasaré la vida luchando con el misterio y sin esperanza de penetrarlo, porque esa lucha es *mi alimento* y *mi consuelo*. Sí, mi consuelo. Me he acostumbrado a sacar es-

(4) O. c. p. 13.

(5) *Del Sentimiento trágico*, II, 682.

peranza de la desesperación misma» (6). Y en la intimidad de una carta escribía: «*No quiero* buscar mi paz interior en armonías, concordancias y compromisos, que llevan a la estabilidad inerte; *no quiero* que firmen paz mi corazón y mi cabeza, sino que luchen entre sí lealmente, pero con vigor. *Soy y quiero seguir siendo* un espíritu dualista» (7).

Pero hay en la obra de Unamuno algo mucho más interesante todavía para los que nos acercamos a ella con celo sacerdotal.

Unamuno no se contenta con sentir él la comezón de su duda —que ya ello sería lo suficientemente grave para que sus escritos nos preocupen— sino que por todos los medios a su alcance —y son muchos los que le brinda su original y sugerente estilo— pretende contagiar su propia duda a los lectores y atormentarles hurtándoles el suelo firme, en que basan sus creencias. «Mira, lector —dice en su *Vida de D. Quijote y Sancho*,— aunque no te conozco te quiero tanto, que si pudiese tenerte en mis manos, te abriría el pecho y en el cogollo del corazón te rasgaría una llaga y te pondría allí vinagre y sal para que no pudieses descansar nunca y vivieras en perpetua zozobra y en anhelo inacabable» (8). Y en otro lugar, en un momento de sinceridad, escribe esta confesión: «Si te he de decir la verdad, me duele y me hiere el ver que los hombres marchen tan confiados como si marcharan por suelo firme... Quiero que duden, quiero que sufran, quiero sobre todo que se desesperen... Dios, amigo, no me trajo al mundo como apóstol de paz ni para cosechar simpatías, sino como sembrador de inquietudes y de irritaciones y para soportar la antipatía» (9).

* * *

El escritor bilbaíno quiere que todos sus lectores adquieran conciencia clara de la interna contradicción, que él descubre

(6) *Mi religión*, II, 298.—El subrayado es nuestro.

(7) *Unamuno en sus cartas*, II, XLVIII.

(8) *Vida de D. Quijote y Sancho*. II, 269.

(9) *A mis lectores*. II, 494.

entre el anhelo de inmortalidad innato al hombre y el esfumarse de la vida, la gravitación hacia la muerte, que es clara lección de la experiencia. En *Del sentimiento trágico* dejó reflejado con fuerza lo acuciante del problema: «¡Todo pasa! —escribe—. Tal es el estribillo de los que han bebido de la fuente de la vida, boca al chorro, de los que han gustado del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal». Frente a ese desengañado «todo pasa», presenta Unamuno su hambre de inmortalidad en una serie de exclamaciones fervorosamente repetidas: «¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios!». De esta contradicción nace el problema fecundo en inquietudes, con el que D. Miguel quiere sacudir a todos los hombres: «Trágico es el problema y de siempre, y cuanto más queramos de él huir, más vamos a dar en él» (10).

Para lograr este su objetivo de agitar y sacudir las almas, D. Miguel ensaya caminos, que a primera vista pudieran parecer extraviados, pero que a la postre resultan eficaces para sus propósitos. Escribe esos sus ensayos originalísimos, en los que sabe filtrarse en el alma de su lector para darle la impresión de que no está leyendo, sino sintiendo brotar de su propio yo en repetida creación, lo que escrito tiene ante sus ojos. Ensaya el diálogo y la novela, no como entretenimientos literarios, sino como medios de más íntimo contacto con sus lectores, para presentarles, como por vía de intuición, esa inquietud religiosa, que quiere contagiarles; y así le resultan esas novelas sin par, en las que casi siempre faltan la descripción y el paisaje, y algunas veces hasta el argumento mismo, porque sólo le interesan los personajes para volcar en ellos su propio contenido atormentado (11).

(10) L. c. II, 690.

(11) El propio Unamuno nos da la razón de ser de esa originalidad de su novela al decirnos: «Y ahora tratando de narrar la oscura y dolorosa congoja cotidiana, que atormenta al espíritu de la carne y al espíritu del hueso de hombres y mujeres de carne y hueso espirituales ¿iba a entretenerme en la tan hacedera tarea de describir revestimientos pasajeros y de puro viso?» *S. Miguel Bueno Mártir.*, Prólogo, Madrid 1933, p. 13.

Por último, tardíamente, a los 43 años, publica sus primeras poesías. porque en ellas, más que en ningún otro género literario, es posible verter el sentimiento dejándolo vivo y palpitante y es más hacedera la sintonía de las almas y el unísono vibrar de la del poeta y la del lector; y porque cuando la poesía se hace verso, se realiza la máxima condensación de sentimientos, que se ofrecen en síntesis cristalizada en forma fija, sonora y viva (12).

* * *

Toda la obra literaria de Unamuno obedece en última instancia a ese afán de agitar, de sembrar dudas, de desesperar; a lo que él llamaba su vocación de inquietar. Y, al hacerlo, da la impresión de una autenticidad vital pocas veces igualada. Cualquiera diría que no sólo le interesa el problema religioso, sino que lo siente punzante en el alma, que lo lleva como una herida del espíritu, que se le ha enconado. Y esta problemática así vivida es lo que da a sus escritos un calor de cosa sentida, de autobiografía, que atrae hacia ellos a los más de sus aficionados. Así lo sentía el propio autor y se lo decía a sus lectores en fingido diálogo: «Yo he puesto en mis libros calor y vida, y por el calor y la vida, que en ellos he puesto, es por lo que los leéis» (13). Y nosotros podemos afirmar que es por lo que se siguen leyendo.

* * *

(12) En este sentido, y sólo en éste, naturalmente, la poesía unamunesca tiene algo de la de los Cánticos Espirituales de S. Juan de la Cruz. Como éste nos da en sus versos el meollo, poéticamente sentido, de todos sus libros en prosa, Unamuno pretende hacer lo propio con sus poesías, en la que es norma por ello aquel consejo de su original preceptiva:

Con la hebra recia del ritmo
hebrosos sean tus versos
sin grasa, con carne prieta
densos, densos.

(13) *A mis lectores*, II, 493.

Es evidente que son muchos los lectores, que tiene Unamuno dentro del mundo intelectual; y no faltan quienes se atreven hasta a proponerle como exponente máximo del tradicional pensamiento español. No hace muchos años se llamó a la juventud universitaria de nuestra Patria a un concurso literario, que estudiara una de sus obras más representativas: *Del sentimiento trágico de la vida*. Y estamos seguros que en este año de gracia, en el que toda España celebra el centenario de Cervantes, serán legión los que se crean obligados a acercarse a su *Vida de Don Quijote y Sancho*, intento de exégesis, digámoslo así, de la obra cumbre de nuestra literatura, «en la que voy vertiendo —escribió mientras la componía— lo mejor de mi espíritu» (14).

Y mientras así se le exalta y actualiza, nos llega la voz de la Iglesia, que clama: ¡Alerta! El hoy Emmo. Cardenal Primado condenó una de sus obras hace unos años; y el pasado lamentaba el Obispo de Jaén amargamente «el novísimo afán de divulgar sus obras»; y se preguntaba acongojado: «¿Cómo se recomiendan a la juventud estudiantil, tan necesitada de formación sólida y de orientación recta y definida, los libros de un autor, en quien la desorientación espiritual se ha hecho prosa»? (15).

Yo creo que basta lo que llevamos escrito, para que comprendáis las razones que podemos tener para estudiar a Unamuno sacerdotalmente desde el punto de vista teológico. Se trata de un autor esencialmente religioso. ¿Por qué se ha dado la voz de alarma desde los más altos puestos de la Jerarquía Española? ¿Qué hay en el pensamiento religioso de Unamuno, que nos obliga a montar la guardia e impedir por todos los medios a nuestro alcance el que la intelectualidad española y singularmente la juventud estudiosa, se acerquen a beber de sus

(14) *Unamuno en sus cartas*, II, XXXVIII.

(15) QUINTÍN PÉREZ, *El pensamiento religioso de Unamuno frente al de la Iglesia*, 1946. Prólogo del Obispo de Jaén, p. XIII.

aguas? ¿Qué peligrosas tempestades amenazan la fe, no siempre demasiado ilustrada, de sus lectores? (16).

Pero esta primera explicación del porqué del tema ha resultado un poco más larga de lo que debiera. No importa; porque ha servido de paso para conocer la personalidad de nuestro autor y centrar su interés religioso. Intentaré ser más breve en la segunda, que tengo prometida.

El sentido de nuestro título

Estoy seguro, como os afirmaba al principio de este trabajo, que si D. Miguel de Unamuno estuviera presente en esta aula, hubiera levantado su voz airada y desenfadada, disgustado no más que por el título de este trabajo. Sin duda alguna, le hubiera exacerbado oír que hablábamos del modernismo de su pensamiento religioso, lo mismo que le molestaba cualquier otro «ismo» que tendiera a clasificarle.

Muchas veces protesta vivamente en sus obras de que se pretenda catalogarle en ninguna escuela filosófica o teológica. «Buscan poder encasillarme y meterme en uno de esos cuadrículados, en los que colocan a los espíritus diciendo de mí: «es luterano, es calvinista, es católico, es ateo, es racionalista, es místico», o cualquiera de esos motes, cuyo sentido claro desconocen, pero que les dispensan de pensar más. Y yo no quiero dejarme

(16) El benemérito P. Quintín Pérez ha publicado un acabado trabajo sobre esta materia, al que hace alusión la nota anterior. A dos columnas ha ido colocando afirmaciones de Unamuno y proposiciones del magisterio católico, en forma de *Enchiridion*, de grandísima utilidad, pero de difícil lectura. La utilidad del libro es magnífica para una obra de estudio porque agota toda la materia sobre el tema; pero no sobra después de él un intento de sistematizar las ideas del escritor bilbaíno, que en la obra del ilustre jesuita aparecen desconectadas unas de otras, a falta de la trabazón lógica, que tenían en la mente de Unamuno. Nuestro pobre trabajo pretende ésto segundo: presentar las ideas de D. Miguel sistematizadas, y siempre, a poder ser, con palabras textuales suyas.

encasillar; porque yo, Miguel de Unamuno, como cualquier otro hombre que aspire a conciencia plena, soy especie única» (17). Y, llevado de este afán de personalidad, su consejo predilecto para sus discípulos era aquel que dirige a un presunto lector: «Si la forma de tu individualidad es complicada, no vayas a simplificarla para que entre en su álgebra —la de los clasificadores—. Más te vale ser cantidad irracional, que guarismo de su cuenta» (18).

Pero Unamuno, como todo hombre concreto, es hijo de su siglo y tiene unas coordenadas, que lo fijan espiritualmente. Ha habido pensadores —citemos entre otros a Pascal, Kierkegaard, Kant, James. Harnack, Loisy, etc.— que han influido transcendentemente en su obra toda; y es evidente que todo su pensamiento se desarrolla en la dirección de la filosofía existencial, tan en boga en nuestros días (19).

* * *

Cuando yo he titulado este trabajo *El modernismo en el pensamiento religioso de Miguel de Unamuno* no he pretendido clavar una etiqueta en su personalidad, y llamarle sencillamente modernista; como si, diciendo esto, estuviera ya perfectamente catalogado y sin más nos ahorrara ulteriores esfuerzos para comprender su contenido religioso. Y no he podido pretenderlo por dos razones.

En primer lugar porque el modernista, como pensador que da una doctrina sistematizada y completa, no ha existido jamás. El gran acierto de Pío X en su Encíclica *Pascendi*, fué precisamente el de exponer sistemática y trabadamente todas las doctrinas que los modernistas habían ido esparciendo aquí y allí incidentalmente y como quien no tiene compuesto un cuerpo completo de doctrina.

(17) *Mi religión*, II, 297.

(18) *Adentro*, II, 226.

(19) Sobre este particular véase el interesante estudio de OROMI, *El pensamiento filosófico de M. de U.*, Madrid, 1943, p. 57 s.

Y, en segundo lugar, porque es realmente difícil y hasta claro despropósito pretender encuadrar en un sistema previamente hecho a un autor, que entre otros derechos íntimos consideraba como uno de los más preciosos el inalienable de contradecirse, siendo cada día nuevo; y que atrevía a defender sus frecuentes contradicciones con un desconcertante: «¿Que Fulano cambia de ideas como de casacas? Feliz él; porque eso arguye que tiene casacas que cambiar... Lo importante es pensar, sea como fuere, con estas o con aquellas ideas, lo mismo da: ¡pensar! ¡pensar! y pensar con todo el cuerpo y sus sentidos y sus entrañas, con su sangre y su médula, y su fibra y sus celdillas todas, con el alma toda y sus potencias y no sólo con el cerebro y la mente, *pensar vitalmente y no lógicamente*». (20).

* * *

Conste, pues, claramente que no pretendemos encasillar a nuestro autor diciendo de él que es igual que todos aquellos que entran bajo el común denominador de modernistas. Queremos respetar en lo posible su incontentido afán de personalidad e independencia. Al iniciar este trabajo sólo pretendíamos, cargados de sentido objetivo, realizar una sistematización de las ideas religiosas de Unamuno; labor a la que él nunca quiso dedicarse de lleno. Y nos hemos encontrado con que en el fondo de todas sus obras están latiendo aquellas mismas que Pío X condenara como suma de todas las herejías.

Este es el sentido de nuestro título. Queremos exponer sencillamente que el pensamiento religioso de Unamuno, con algunos detalles originales más de forma que de fondo, está plenamente orientado en la misma dirección del Modernismo, que alcanzaba su momento culminante en los años de la madurez de nuestro autor y que inspiró la mayor parte de sus principios fundamentales.

Y sin más explicaciones podemos entrar ya en nuestra tarea.

(20) *La Ideocracia*, I, 240.

Aparece el agnosticismo

La sistematización del modernismo realizada por Pío X señala el agnosticismo como uno de los fundamentos de su filosofía religiosa. «La razón humana —afirman los modernistas— está encerrada dentro del mundo de lo puramente fenoménico, es decir, de la pura apariencia de las cosas, sin que le sea posible, ni tenga derecho a salir fuera de tales límites. En consecuencia, ni puede levantarse hasta Dios, ni reconocer su existencia a través de las cosas visibles. De aquí que Dios no pueda ser de ninguna manera objeto directo de la ciencia; ni, por lo que a la historia se refiere, pueda ser considerado nunca como sujeto histórico» (21).

Unamuno, influído evidentemente por Kant, comulga en un todo con estas afirmaciones heréticas del Modernismo. Cuando se enfrenta con aquellas preguntas sobre el origen y el fin del hombre, que os he leído más arriba y en las que él resumía todo el problema religioso, niega rotundamente la posibilidad de la razón para darles adecuada respuesta. Y es precisamente esta imposibilidad uno de los elementos esenciales al mundo de la contradicción lógico-cardíaca, en que se desarrolló todo su pensamiento religioso, y uno de los dogmas fundamentales, de lo que pomposamente llamaba «mi religión».

«En el orden religioso —dice en algún lugar— apenas hay cosa alguna que tenga racionalmente resuelta». Y a lo largo de sus escritos va repitiendo incansablemente que la razón le resulta incapaz para resolver de manera positiva las incógnitas de Dios y del alma humana, sin cuyo despeje es imposible dar un solo paso en el orden de lo religioso.

* * *

«Confieso sinceramente —le oímos decir más de una vez— que las supuestas pruebas racionales— la ontológica, la cosmo-

(21) Encíclica *Pascendi*, D. B., 2071.

lógica, la ética, etc., etc.— de la existencia de Dios no me demuestran nada; que cuantas razones se quieren dar de que existe un Dios me parecen basadas en paralogismos y peticiones de principio. En esto estoy con Kant» (22). Y, reafirmandose parcialmente en el ateísmo de alguno de los años de su mocedad, escribe: «No necesito a Dios para concebir lógicamente el Universo, porque lo que no me explico sin El, tampoco con El me lo explico. Hace ya unos años, cuando por culpa de esa condenada filosofía chapoteaba yo en el ateísmo teórico, cayó en mis manos cierto libro de Carlos Vogt, en el que leí un pasaje que decía sobre poco más o menos: «Dios es una equis sobre una gran barrera situada en los últimos límites del conocimiento humano; a medida que la ciencia avanza, la barrera se retira». Y recuerdo que escribí al margen éstas palabras: «De la barrera acá, todo se explica sin El; de la barrera allá, ni con El, ni sin El. Dios, por tanto, sobra» (23).

Nuestro autor, ensayista cien por cien, suele hacer realidad en sus escritos el irónico dicho que define el ensayo como la afirmación sin la prueba. Pocas veces se preocupó él de señá-larnos los puntos flacos de las pruebas clásicas de la existencia de Dios. Generalmente se limitó a negar sencillamente su valor, escudándose cómodamente en la refutación realizada por Kant, a la que consideraba suficiente y más que sobradamente conocida. Sin embargo, en el capítulo VIII *Del sentimiento trágico de la Vida* se lanza a un análisis metafísico de los argumentos tradicionales. Todo queda reducido a afirmar de cada uno de ellos que no puede salir del orden lógico para pasar al de la realidad objetiva y que, por tanto, sólo prueba la existencia de un Dios-Idea. «Las supuestas pruebas clásicas de la existencia de Dios —resume— refiérense todas a este Dios-Idea, a este Dios lógico, al Dios por remoción, y de aquí que, en rigor, no prueben nada; es decir, no prueban más que la existencia de esa idea de Dios» (24).

(22) *Mi religión*, II, 297.

(23) *Sobre la Filosofía Española*, I, 540.

(24) *Sent. Trág.*, II, 802.

No es cosa ahora de razonar la vacuidad de unas consideraciones, de las que Marías ha dicho con razón «que son intelectualmente deleznable y que no representan ningún esfuerzo sustantivo para esclarecer racionalmente el problema» (25). Sólo nos interesa tomar nota de unas doctrinas y sistematizar un pensamiento bien o mal fundado para calibrar su ortodoxia.

Para mejor lograr este nuestro objetivo, notemos bien que Unamuno no se limita a sentar la ineficacia de unas pruebas concretas, que se le ofrecen. Afirma mucho más. Afirma la total incapacidad de la razón humana para superar las antinomias, que se encierran necesariamente en todo intento de prueba de la existencia de un Dios personal. Y va más allá todavía; porque, al sentar esta afirmación, hasta osa basarla en unas palabras de S. Pablo interpretadas atrevidamente a su modo y conveniencia: «Nadie conoció a Dios —dice el apóstol— sino el espíritu de Dios». (*I Cor. 2, 11*). Y Unamuno comenta: «Inútil querer conocer lo de Dios por razonamientos didácticos, por teología, por lógica; una teología es una contradicción íntima, porque riñen el *theos* y la *logía*; no sirven racionios para llegar a Dios» (26).

* * *

Este agnosticismo del Rector de Salamanca ante la persona de Dios es más radical todavía cuando se enfrenta con el segundo elemento del problema religioso: con la incógnita de nuestra alma. Aquí la influencia de Kant queda superada por la de William James con su pragmatismo y paralelismo psicofísico. En virtud de esta segunda influencia no se contenta Unamuno con negar la capacidad del entendimiento humano para afrontar eficazmente este problema, sino que afirma, además, que el concepto de alma substancial es un puro término, sin otro fundamento real que el de la unidad fenoménica de nuestra

(25) O. c. p. 150.

(26) *Intelectualidad y espiritualidad*, I, 511.

conciencia. *Del Sentimiento trágico de la Vida* entresacamos estas rotundas afirmaciones: «Lo que llamamos alma no es más que un término para designar la conciencia individual en su integridad y persistencia... Todos los esfuerzos para sustantivar la conciencia, haciéndola independiente de la extensión, no son sino sofísticas argucias para asentar la racionalidad de la fe en que el alma es inmortal... La unidad de la conciencia no es para la psicología científica —la única racional— sino una unidad fenoménica. Nadie puede decir que sea una unidad sustancial. Es más aún, nadie puede decir que sea una sustancia. Porque la noción de sustancia es una categoría fenoménica. Es el número y entra en rigor en lo inconocible» (27).

Nada puede extrañarnos, después de conocidas tan terminantes afirmaciones, el que D. Miguel niegue en lógica consecuencia la racionalidad de la inmortalidad de nuestra alma. Si ni siquiera podemos probar su existencia, es lógico afirmar la irracionalidad de su supervivencia y hasta llegar a la negación racional de la misma. Y a ella llega Unamuno, afirmando taxativamente: «Debe quedar, pues, asentado que la razón, la razón humana, dentro de sus límites, no sólo no prueba racionalmente que el alma sea inmortal y que la conciencia humana haya de ser en la serie de los tiempos venideros indestructible, sino que prueba más bien, dentro de sus límites, repito, que con conciencia individual no puede persistir después de la muerte del organismo corporal, de que depende» (28).

* * *

No creo que sea preciso seguir acumulando textos de idéntico sentido, que podrían coleccionarse a docenas en los distintos escritos de Unamuno. Porque por activa y por pasiva repite a todas horas la cantinela de la incapacidad de la razón, dejada

(27) O. c., II, 727 s.

(18) O. c., II, 750.

a sus solas fuerzas, para vencer lo puramente fenoménico. Y como Dios y el alma, con todos sus atributos y propiedades, quedan del lado de allá, en el mundo de las realidades objetivas, resulta clara para nuestro autor la imposibilidad de llegar a ellos por la vía de lo racional. Dios y el alma no pueden ser, por tanto, objeto de la ciencia. Nos encontramos en el más pleno de los agnosticismos.

La fe que crea

Pero Unamuno —que, como os he hecho notar más arriba, no encara el problema religioso con la frialdad del matemático que se pone a resolver una ecuación difícil, sino con el interés vital de quien siente que en su solución le va la vida toda— no podía contentarse de ninguna manera con una respuesta negativa y, por tanto, inservible para la vida; y mucho menos con lo que todavía es peor: con el impotente encogimiento de hombros de la razón incapaz de resolver el enigma trascendental encerrado en las preguntas del *de dónde* y el *a dónde* de nuestra vida.

Habréis observado que en el último de los textos, que os he leído, subraya nuestro autor una y otra vez que ese agnosticismo es el callejón sin salida, en el que desemboca la razón humana dejada a sus solas fuerzas; o, por decirlo con sus propias palabras, «dentro de sus límites». Con lo cual parece insinuar-nos con suficiente claridad, que no considera agotados todos los caminos para llegar al conocimiento de las verdades religiosas fundamentales; que existe, a su juicio, otra facultad, que tiene abiertas sus sendas por terrenos situados más allá de los límites de la razón; y a la que es posible lo que no lo es a la sola inteligencia humana. Esta facultad irracional es para Unamuno el corazón. Frente a la lógica coloca él la cardíaca; y le pide la árdua labor de reconstruir, por vía cordial, cuanto el análisis frío de la razón dejara en completa ruina y desolación.

Otra vez sorprendemos a D. Miguel en la misma postura

ideológica del Modernismo a la hora de levantar el almacén positivo de sus concepciones religiosas.

* * *

El agnosticismo, como lo precisa cuidadosamente Pío X, es solamente la parte negativa de la doctrina modernista. La positiva consiste en lo que el Pontífice llama la inmanencia vital, que pone el punto de partida de todo fenómeno religioso en un movimiento del corazón, en una reacción puramente sentimental ante lo incognoscible para la razón; reacción que brota, en último término de una exigencia innata e inconsciente de divinidad. «De aquí —escribe el Papa— que siendo Dios el objeto de la religión, es necesario llegar a la conclusión de que la fe, principio y fundamento de cualquier religión, debe ser colocada en un sentimiento íntimo, nacido de la indigencia de lo divino. Esta indigencia no pertenece al mundo de la conciencia. Primariamente está latente en lo que la moderna filosofía llama la subconciencia, donde permanecen también ocultas sus desconocidas raíces... En ese sentimiento colocan los modernistas —sigue diciendo la Encíclica— no sólo la fe, sino en ella y con ella, tal como ellos la entienden, afirman que se da también la revelación» (29).

Es decir, que, para el modernismo, tanto el comienzo como la esencia y el contenido de la fe son de carácter puramente sentimental; y es el corazón, presionado por la indigencia de lo divino, el que, no contento con despertar la fe, va creando además sus dogmas en función de esa misma indigencia.

Estas ideas aparecen continuamente a lo largo de todos los escritos fundamentales de nuestro Unamuno. También él pone en el corazón la piedra angular de toda religión.

En un ensayo que tiene todas las características de una autobiografía, explica el tránsito del agnosticismo racional a su

(29) D. B. 2074 s.

fe cordial con estas palabras, que pudieran servir para explicar la génesis de la fe de cualquier modernista: «Todo aquel racionalismo teológico —está hablando de las pruebas de la existencia de Dios— se había venido a tierra en su espíritu con estrépito interior, aunque no trascendiera, destrozando no pocas tiernas flores del alma en su derrumbe y cubriendo el suelo de estériles escombros. *Sacudidas cordiales, terremotos del espíritu* lo descombraron y surgió en él por otro modo, por modo que los intelectuales no conocen, una fe que venía del Espíritu de Dios» (30).

* * *

En efecto: en sus obras podemos verle reconstruyendo todas las verdades sobre Dios y el alma, que su razón dejara antes en ruinas, en un esfuerzo de voluntad, impuesto por la necesidad de poseerlas para tener un punto firme en el que fundamentar una explicación satisfactoria del mundo y de la vida del hombre. Su fe no tiene, por tanto, nada de racional y queda reducida a un movimiento sentimental, nacido de la innata indigencia de Dios que todos los hombres llevamos identificada con nuestra naturaleza. «No es necesidad racional —afirma taxativamente explicando el origen de la fe humana universal en la existencia de Dios— sino angustia vital lo que nos lleva a creer en Dios. Y creer en Dios es, ante todo y sobre todo, he de repetirlo, sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y vacío, querer que Dios exista» (31). Y reflexionando sobre su propia crisis religiosa, añade más concretamente: «Mientras peregriné por los campos de la razón a busca de Dios, no pude encontrarle porque la idea de Dios no me engañaba, ni pude tomar por Dios a una idea... Pero, al ir hundiéndose en el escepticismo racional de una parte y en la desesperación sentimental de otra, se me encendió el hambre de Dios y el ahogo del espíritu

(30) *Intelectualidad y Espiritualidad*, II, 512.

(31) *Sent. Trág.*, II, 824.

me hizo sentir con su falta su realidad. Y quise que haya Dios, que exista Dios» (32).

Esta es toda la fe de Unamuno en la existencia de Dios, reducida, como veis, a un «quiero» de su voluntad, frente al «no sé» de su razón. Y no más que eso cree él que es la fe de la humanidad toda y el sentido del dogma primero —«Creo en Dios»— de cualquier religión.

En el capítulo VIII *Del Sentimiento Trágico de la Vida* va haciendo un análisis del origen de la idea de Dios en los pueblos primitivos y de su evolución a través de los siglos hasta llegar al Dios Uno y Trino que adoramos los cristianos. Considera la explicación más profunda y exacta la dada por Schleiermacher, que pone la esencia del sentimiento religioso en el inmediato y sencillo sentimiento de dependencia. De éste, por manera ilógica e irracional, surgió, según nuestro autor, la idea de un Dios personal que en último término no era sino la proyección al exterior por el corazón humano de su propia personalidad, borrando sus límites, infinitándola cada vez más, hasta hacerla personal e infinita. Tal la necesitaban los hombres para dar cumplida explicación a la finalidad del Universo y para encontrar un fundamento lo suficientemente sólido en que apoyar la fe subsiguiente en la inmortalidad de la propia alma humana, imposible de explicar sin un Dios inmortalizador.

Porque Unamuno ve en estos dos afanes innatos al hombre la raíz inconsciente del afán de divinidad que todos experimentamos. Siguiendo a su admirado W. James, afirma que «Dios para nosotros es, ante todo y sobre todo, el eterno productor de la inmortalidad... Es a nosotros mismos, es nuestra eternidad lo que buscamos en Dios, es que nos divinice» (33). Y más profundamente todavía que en esta hambre de inmortalidad encuentra Unamuno la raíz última de la indigencia de lo divino en el anhelo racional de dar finalidad al Universo; por donde la misma razón que se reconocía incapaz de alcanzar al Dios obje-

(32) *Sent. Trág.*, 810.

(33) *Vida de D. Quijote*, II, 9 y *Sent. Trág.* II, 821.

tivo y trascendente, resulta paradójicamente la fuente última de de toda creencia en el Dios objetivo de la fe cordial. «Es el furioso anhelo de dar finalidad al Universo —leemos en el cap. VII *Del Sentimiento Trágico*— de hacerle consciente y personal, lo que nos ha llevado a creer en Dios, a querer que haya Dios, a crear a Dios, en una palabra. ¡A crearle, sí! Lo que no debe escandalizar se diga ni al más piadoso teísta. Porque creer en Dios es en cierto modo crearle» (34).

Idéntica reacción volitiva para lograr una fe puramente subjetiva y sentimental nos muestra Unamuno ante la inmortalidad del alma, que tan mal parada dejara en el análisis racional de la misma. Pero reacciona fuertemente, forzado por el afán de no morir, mejor dicho de vivir siempre, que siente en lo más profundo de su ser y prorrumpe en un grito angustioso, que es para él todo un acto de fe: «Pero esos raciocinios —dice refiriéndose a los que le negaban la inmortalidad de su alma— no me hacen mella, pues son razones y nada más que razones; y no es de ellas de lo que se apacienta el corazón. No quiero morir, no; no quiero, ni quiero quererlo, quiero vivir siempre, siempre, siempre» (35).

Y con sólo quererlo ya se consideraba creyente, y de verdad, el espíritu inquieto de nuestro D. Miguel.

* * *

Observad ahora hasta dónde llega el paralelismo entre todas estas afirmaciones, que voy extrayendo de sus obras, y aquellas otras, que os leyera tomadas de la Encíclica *Pascendi*. «Creer en Dios, le hemos oído decir, es en cierto modo crearle». Para Unamuno la revelación no es algo distinto, como tampoco para el modernismo, de la fe sentimental, de que venimos hablando.

(34) *Sent. Trág.* II, 797. No es preciso hacer notar que el Dios de Unamuno no es el Dios personal y trascendente de toda religión; sino un Dios puramente subjetivo, en continuo «fieri», que desemboca necesariamente en el panteísmo, en lo que el propio Unamuno llamaba la «apocatástasis», la divinización panteísta de todas las cosas.

(35) *Ibidem*, p. 695.

La fe misma es la que va creando sus dogmas, autoalimentándose conforme el sentimiento le pide verdades nuevas y constituyendo así ella misma la fuente única y suficiente de revelación de todas las verdades religiosas.

¿Qué es fe? Creer lo que no vemos; nos enseña el Catecismo. Y Unamuno apostilla atrevidamente la definición: «¿Crear lo que no vemos? ¡Crear lo que no vemos, no! sino crear lo que no vemos. Crear lo que no vemos, sí; crearlo y vivirlo y consumirlo y volverlo a crear y consumirlo de nuevo viviéndolo otra vez, para otra vez crearlo... Y así en incesante tormento vital» (36). A esto queda reducida para Unamuno la fe religiosa. Nada tiene de adhesión de la mente a la palabra revelada por Dios. No es sino una pura reacción volitiva ante lo desconocido; un crear una y otra vez, cuantas verdades necesitamos para dar sentido a nuestra vida y seguirlas creando ininterrumpidamente en continuada conservación para contrarrestar así el esfuerzo de la razón, que las hace gravitar hacia la nada racional. Creer es, en último término, para el escritor bilbaíno, querer que sea verdad una cosa, cuya autenticidad no puede constarnos racionalmente; y tener fe no es, por tanto, sino ir dando consistencia con «quieros» enérgicos de la propia voluntad a cuanto es inconsistente en el mundo de la razón. «En mantener esta lucha entre el corazón y la cabeza —dice comentando el encantamiento de Dulcinea— entre el sentimiento y la inteligencia, y en que aquél diga ¡sí!, mientras ésta dice ¡no! y ¡no! cuando la otra ¡sí!, en ésto, y no en ponerlos de acuerdo, consiste la fe fecunda y salvadora» (37).

(36) *La fe*, I, 245.

(37) *Vida de D. Quijote*, II, 147. — Pocas cosas sacaban más fuera de sus casillas a nuestro autor que lo que llamamos en Teología fe implícita, el conformar nuestras creencias con lo que cree y enseña la Santa Madre Iglesia. Para Unamuno eso no es fe, ni cosa parecida, porque supone una tranquilidad de ánimo en abierta contradicción con la lucha lógico-cardíaca, que él considera esencial a la fe. «El atenerse al *creo lo que cree la Santa Madre Iglesia*, apartándose de examinar lo que la Iglesia cree y enseña... eso es la más grande mentira del mundo». *Que es la Verdad*, I, 793.

Por ésto nuestro autor, siempre amigo de adentrarse en los libros sagrados para profanarlos con sus interpretaciones arbitrarias, gustaba tanto de hacer juegos malabares con aquel «Credo Domine, adjuva incredulitatem meam», que encuentra en el Santo Evangelio (*Mc. IX, 23*) y que considera la mejor definición de la fe viva y el resumen más acabado de cuanto él enseña sobre este particular.

* * *

Antes de seguir adelante, y para no tener que volver más sobre este tema de la fe unamunesca, quiero explicitar lo que ya habréis podido observar en los textos leídos, porque está en ellos clara, aunque implícitamente, contenido. A saber: que Unamuno plantea con toda energía y claridad la distinción entre la fe y la ciencia, que es característica inconfundible de todos los pensadores tocados de modernismo.

«En primer lugar, dice Pío X explicando este punto, es preciso recordar siempre que —para los modernistas— la materia sobre la que versan una y otra —fe y ciencia— es totalmente diversa. Porque la fe brota sólo ante aquéllo que la ciencia abandona precisamente como incognoscible. De aquí que sea totalmente distinto el objeto de la una y de la otra. La ciencia se desenvuelve en el mundo de los fenómenos, donde nada tiene que hacer la fe; y la fe, por el contrario, se adentra en lo divino, totalmente ignorado por la ciencia». Gracias a esta distinción fecunda del modernismo, cualquiera de sus seguidores puede afirmar cosas contradictorias en dos líneas consecutivas de sus escritos, sin que ello arguya contradicción alguna por su parte. Todo depende de la personalidad que revista en cada una de esas afirmaciones. Como historiador puede llegar hasta a negar, si así le parece bien, la existencia histórica de Cristo y en todo caso rechazará de plano las obras milagrosas que le atribuyen los Santos Evangelios; pero, como teólogo, no sólo afirmará esas dos verdades, sino que proclamará la divinidad de Jesús como uno de los dogmas fundamentales de su religión.

La distinción la traza D. Miguel con absoluta claridad. «Afirmo, creo como poeta, como creador —nos dice en *La Agonía del Cristianismo*— niego, descreo como razonador» (38). Y lleva tan dentro de su alma esta distinción entre ciencia y religión, que aflora hasta en la intimidad de sus cartas. «Mi ciencia —dice en una de ellas— es anti-religiosa, mi religión es anti-científica; y no excluyo a ninguna de las dos, sino que las mantengo en mí, frente a frente, negándose una a otra y dando con su contradicción vida a mi conciencia... Mi filosofía hace añicos las supuestas pruebas todas de la existencia de Dios, mostrándome que Dios es irracional, que lo que no se explica sin El tampoco con El se explica, pero luego mi corazón lo revela y me lo afirma» (39).

Y ved por dónde Unamuno, como cualquier modernista, no se contradice al contradecirse, porque sus contradicciones son puramente aparentes, como afirmaciones o negaciones que son de una verdad, pero enfocada desde distinto punto de vista: el de la razón o el sentimiento; el de la ciencia o el de la fe.

* * *

Esta triste afirmación de una fe irracional, cardíaca y puramente sentimental, que rezuman todos los escritos religiosos de Unamuno, no es, como os decía más arriba, sino el principio de la inmanencia vital, que vimos señalado por Pío X como elemento esencial del modernismo. También élla es principio fundamental dentro del pensamiento religioso de D. Miguel; es como la clave que sostiene y da estabilidad a una serie de afirmaciones, absurdas a primera vista, todas en abierta contradicción con la doctrina católica, pero lógicamente encadenadas todas con aquél, y comunes, por tanto, a nuestro autor y a los modernistas.

Nos llevaría muy lejos y sería no guardar las proporciones,

(38) *La Agonía...* I, 937.

(39) *Cartas*; II, XLVII.

que necesariamente deben limitar este discurso, el pretender ir analizando todas y cada una de esas consecuencias. Voy a contentarme con demostraros que las más importantes de las que la Encíclica *Pascendi* señala como corolarios del dogma fundamental modernista, las afirma también rotundamente nuestro autor, con claridad que no puede dejar lugar a dudas.

El evolucionismo dogmático

Para todo modernista, los dogmas no son sino una serie de fórmulas en las que ha ido cristalizando el sentimiento religioso, sin otro objeto que el de servir de instrumentos, siempre listos para la excitación del mismo sentimiento religioso de los fieles. De aquí que un dogma en tanto debe ser considerado verdadero en cuanto responda a un sentimiento; y en tanto rechazado en cuanto ya no sirva para la excitación del mismo. Por lo cual los «modernistas —explica la Encíclica *Pascendi*— afirman rotundamente que el dogma no sólo puede evolucionar y cambiar, sino que debe hacerlo constantemente». Sólo burla les merecen los que se aferran al contenido de los dogmas, como si ese contenido significara algo, cuando nada dice al sentimiento; y tachan de equivocada a la Iglesia, acusándola de matar ella misma la fe, por su empeño en aferrarse a puras fórmulas aun después que han perdido su fuerza sentimental por el cambio sufrido en las siempre cambiantes circunstancias históricas (40).

Si el Papa no hubiera tenido ante sus ojos sino las obras de Unamuno a la hora de redactar la magnífica síntesis del modernismo, que es su Encíclica, no hubiera expresado con menor precisión esas ideas, que acabamos de copiarle; porque todas ellas aparecen explícitamente en mil páginas diversas de sus escritos. También nuestro autor distingue entre dogmas vivos y muertos, conforme exciten o no el sentimiento religioso; y se

(40) DB. 2080.

ría burlescamente del empeño del magisterio en defender verdades cuya formulación conmoviera un día a la Cristiandad, pero que ya nada le dicen y dejan impasibles a todos y a cada uno de los fieles cristianos... El ejemplo clásico, que suele aducir Unamuno es el del *Filioque*.

La cuestión de si el Espíritu Santo procede del Padre solo o del Padre y del Hijo costó en su día mares de tinta y supremos esfuerzos de ingenio, legiones de silogismos y enormidad de invectivas. Hoy, afirma nuestro autor, nada dice a los fieles, que no sienten ninguna emoción especial en creer una u otra cosa, y por tanto ese dogma puede ser borrado del Credo, sin que por ello se conmueva lo más mínimo la vida religiosa de los cristianos. Y es que «eso que un tiempo fué expresión de un vivo sentimiento religioso, que en cierto modo se puede llamar verdad de fe —sin que con ésto quiera yo afirmar su verdad objetiva—, no es hoy más que un dogma muerto» (41).

* * *

He aquí la palabra: un dogma muerto. Ella nos da la clave de todo el evolucionismo dogmático de los modernistas. Los dogmas mueren cuando nada significan para el sentimiento religioso; y, como los sentimientos son todos inestables y están en continuo flujo y reflujo, de aquí que sea necesario que el contenido de nuestra fe varíe constantemente. La historia de los dogmas, tal como nos lo presenta Unamuno, influido casi siempre en esta materia por Harnack en su *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, demuestra que los dogmas fundamentales cristianos —Trinidad, Resurrección, etc.— han nacido a impulso de un sentimiento y se han ido perfeccionando a lo largo de los siglos en un ininterrumpido «devenir» hasta que han encontrado una fórmula perfecta, pero que de ninguna manera puede considerarse válida para los tiempos venideros.

(41) *Verdad y Vida*, II, 309.

En una larga carta expone Unamuno ampliamente esta idea, concretándola a algunos dogmas particulares. Aunque la cita resulte un poco larga merece la pena tenerla ante los ojos para comprender hasta qué punto estaba emponzoñado por esta concepción evolucionista de toda la teología y de la fe cristiana. «La filosofía helénica, dice, cristalizó en unos cuantos principios platónicos, que, adoptados por Orígenes y otros y adaptados al impulso cristiano, se convirtieron en Dogmas. Recibiólos el aldeano (*paganus* el del *pagus*) y el cristianismo arraigó en el seno del paganismo mismo, de las creencias rurales. Entonces fueron los dogmas algo vivo; la Trinidad, el Verbo, etc... consolaron a los hombres de haber nacido y les dieron fuente de conducta moral. Tales dogmas han muerto con la filosofía helénica (acaso fué Hegel su último héroe). Hoy viene otra, la filosofía científica moderna, y no me cabe duda de que lo de que de cristianismo vive (lo íntimo de él) arraigará en la filosofía científica moderna. Y llegará día en que los grandes principios científicos modernos de la conservación de la energía, de la unidad de las fuerzas físicas, de la evolución de las especies orgánicas, etc... sean dogmas religiosos, fuente de consuelo y de conducta para los hombres. ¿Cómo? No lo sé. Pero, ¿quién, en tiempo de Platón, hubiera dicho que aquella doctrina abstracta y fría del Logos habría de encarnar en la doctrina llena de calor y vida en un tiempo, del Verbo humanado, produciendo tempestades de íntima pasión? Aquí tiene Vd. la tesis de un largo ensayo, que medito acerca de la Religión y de la Ciencia» (42).

Este largo ensayo, que aquí anuncia Unamuno nunca vió la luz pública, como tantas obras que gustaba él de anunciar, para dejarlas luego en pura promesa. Pero en varios lugares de sus escritos pretendió explicarnos las evoluciones históricas, por las que llegaron a cristalizar y tener vida algunos de los dogmas más transcendentales de nuestra sacrosanta religión. En *Del*

(42) *Cartas...* II, LVI.

sentimiento trágico de la Vida habla largamente de la génesis de la fe en Dios hasta llegar al dogma trinitario; y de la fe en la inmortalidad, nacida de la experiencia íntima paulina, que hizo revivir a Cristo y predicó su resurrección como prenda de la nuestra. Más brevemente *La agonía del Cristianismo* se refiere a lo que él llama dogma jesuítico de la infabilidad pontificia. Y son varios los ensayos que nos hablan de la evolución de la Iglesia hasta desembocar en su actual constitución jurídica, nacida del monstruoso maridaje entre el Evangelio y el Derecho romano; y de la génesis de la devoción cristiana a María, consecuencia lógica, afirma Unamuno, de la paternidad divina y que él se atreve a profetizar terminará con la divinización de nuestra Madre, por la transformación en Cuaternidad de la Trinidad augusta.

* * *

¿Herejías? ¿Blasfemias? ¿Irreverencias? Antes que nada, consecuencias inevitables de una concepción sentimental de la fe religiosa. Ideas todas ellas modernistas, cien por cien.

Nada extraño, supuestos estos antecedentes, que nuestro autor considere totalmente desacertada la postura del Magisterio eclesiástico y niegue a éste toda capacidad coercitiva para preservar la inmutabilidad de la fe, guardándola de presuntos errores. «El que haya sido una clase, la clase sacerdotal —señala expresamente— la encargada de velar por la ortodoxia y definirla y juzgar de la herejía y condenar a éste por impío, ha sido, sin duda, la principal causa del embotamiento del espíritu religioso. Llega un momento en que la conciencia general religiosa de un pueblo está en desacuerdo con la conciencia eclesiástica de la clase sacerdotal... Los dogmas han matado a la fe, los misterios han sido ahogados por las explicaciones, que de ellos se han dado» (43).

(43) *La Patria y el Ejército*, I, 771

Así, sin difuminaciones ni velos, se adhiere Unamuno a toda la concepción modernista sobre la evolución del Dogma y la consiguiente incapacidad del Magisterio eclesiástico para oponerse a élla.

El relativismo pragmatista

Intimamente ligado con esta doctrina del evolucionismo dogmático, proponen los modernistas su relativismo religioso, consecuencia, como aquélla, del principio fundamental de la immanencia.

«De esta doctrina de la experiencia religiosa —o, lo que es lo mismo, de la fe puramente sentimental—, unida a la del simbolismo, se deduce —afirma Pío X— que todas las religiones, sin exceptuar las de los paganos, deben ser tenidas por verdaderas. Porque ¿qué diremos si en cualquiera de ellas se nos asegura la existencia de experiencias similares? Pues bien, no es uno sólo el que afirma que se dan. ¿Con qué derecho, por tanto, negarán los modernistas verdad a la experiencia que se da en la religión turca, sirva de ejemplo, y se la concederán solamente a la de los católicos? En realidad de verdad, los modernistas no niegan esta consecuencia, dice el Papa. Por el contrario, unos veladamente y abiertamente otros, defienden que todas las religiones son verdaderas» (44).

Entre estos últimos, los que lo afirman a todas luces, podemos enumerar a nuestro Unamuno.

D. Miguel fundió esas ideas de la experiencia religiosa y del simbolismo dogmático con la del pragmatismo, que en sus días defendiera William James, con miras al mundo religioso, singularmente en sus celebérrimas obras *The will to Believe* y *The varieties of religious experiences*. El profesor norteamericano identifica la practicidad de una idea con su verdad. Una idea es ver-

(44) D. B. 2082.

dadera si se verifica prácticamente, es decir, si tiene consecuencias útiles; y en tanto es más verdadera en cuanto mayor es su potencialidad como principio de acción. Unamuno sigue de cerca esas definiciones de James y hasta las supera en algún sentido con su atrevida concepción de la sinceridad, como fundamento de toda verdad; lo que necesariamente le lleva a un relativismo absoluto, si es lícito hablar de esta manera.

* * *

Comentando la célebre cuarteta de Campoamor:

Que en este mundo traidor
Nada es verdad ni es mentira;
Todo es según el color
del cristal con que se mira,

dice Unamuno en su *Vida de D. Quijote y Sancho* que es preciso corregirla «diciendo que en este mundo es verdad y es mentira todo. Todo es verdad en cuanto alimenta generosos anhelos y pare obras fecundas: todo es mentira mientras ahogue los impulsos nobles y aborte monstruos estériles. Por sus frutos —añade— conoceréis a los hombres y a las cosas. Toda creencia que lleve a obras de vida es creencia de verdad y lo es de mentira la que lleva a obras de muerte. La vida es el criterio de la verdad y la concordancia lógica lo es sólo de la razón. Si mi fe me lleva a crear y aumentar vida ¿para qué queréis más prueba de mi fe? Cuando las matemáticas matan son mentira las matemáticas. Si caminando, moribundo de sed, ves una visión de eso que llamamos agua y te abalanzas a ella y bebes y aplacándote la sed te resucita, aquella visión era verdadera y el agua, agua de verdad» (45).

(45) *Vida de D. Quijote*, II, 102.—Este es el sentido de la paradógica afirmación tantas veces repetidas por Unamuno de que es más verdadero e histórico D. Quijote que Cervantes, Hamlet que Shakespeare. Sólo quiere significar que la vida de esos personajes ha ejercido más influencia en los hombres que la de los autores mismos que los crearon.

La conclusión es lógica y el ejemplo puesto por Unamuno por demás acomodado para nuestro caso. El concibe toda nuestra vida como un peregrinar por el mundo con una sed angustiosa metida dentro del alma, con un afán incontenible de divinidad, que se nos convierte en tragedia, porque no podemos saciarlo con seguridad por la vía de la razón. La religión no tiene otro objeto que saciar esa hambre y aplacar esa sed. Luego donde quiera que se presente una —la distinción entre verdaderas y falsas, tal como nosotros la entendemos, no cabe en su mentalidad—, si esa religión produce a un hombre consuelo y frutos de vida, esa religión es verdadera para él sin más distingos ni pruebas apoloéticas.

* * *

Es cierto que Unamuno tenía en el fondo del alma un fuerte sedimento cristiano y que naturalmente ninguna religión le merecía los honores y la atención que la que Jesús trajera al mundo; porque además Unamuno era un enamorado de la sinceridad vital que rezuma toda la persona de nuestro adorado Salvador. Pero tanta verdad como ésto es que reconoce igual verdad —verdad, claro es, relativa, la única que él puede reconocer—, en todas las demás religiones con respecto a aquéllos, para los que diga algo su contenido. Por esta razón, aunque nosotros hayamos superado todo el mundillo de las ridículas religiones de algunos pueblos primitivos, nos pide angustiosamente que respetemos su verdad, la que esas religiones encierran para aquellos pobres hombres rudimentarios. «No condeneis, nos dice, ninguna fe cuando sea espontánea y sencilla, aunque se viese forzada a verse en formas que la deformen. Toda fe es sagrada. Lo es la fe del fetichismo, que anima, consuela, da fuerzas, infunde ánimo, hace milagros» (46).

(46) *La fe*, I, 254.

Agnosticismo, inmanencia vital, simbolismo dogmático, evolucionismo, relativismo, pragmatista. Todas son ideas constitutivas de la gran herejía de nuestros días, del compendio de todas ellas, como llamaba Pío X al modernismo. Todas ellas pululan en los libros de Miguel Unamuno, íntimamente trabadas entre sí —aunque lectores superficiales pueden creer lo contrario— con claridad más que sobrada para hablar del modernismo de su pensamiento religioso y hasta para tacharle sencillamente de modernista, por mucho que a su personalidad le doliera la clasificación de sus ideas.

Todavía podríamos seguir viendo hasta dónde llega su coincidencia con el modernismo, en lo que se refiere a sus ideas sobre los Libros sagrados; a la distinción entre el Cristo histórico, el del Evangelio, y aquel otro transfigurado por la fe católica; a su desprecio, rayano en manía, de toda la teología y filosofía escolástica, etc., etc. Pero éstos son más bien detalles o consecuencias concretas de los grandes principios ya expuestos y el ir persiguiéndolos detenidamente uno por uno, nos llevaría mucho más allá de lo que podemos pretender en un simple discurso inaugural.

Una observación

Sólo quiero haceros notar, antes de terminar, que las obras de Unamuno encierran un peligro gravísimo, quizás no calibrado del todo justamente, para la fe de tantos lectores como a él se acercan subyugados por aquella autenticidad vital, que en ellos se respira y de la que os hablaba al principio de este trabajo, y atraídos por un estilo penetrante y original, que le sirve para adentrarse muy hondo en el alma de sus lectores. Los méritos innegables de la desenfadada y sincera pluma de Una-

muno agravan aún más la fuerza corrosiva de sus ideas, que ya ellas solas llevan el veneno característico del modernismo, tan peligroso para aquellos, cuya fe no está hondamente cimentada e ilustrada.

Hace notar el Papa que, en virtud de la distinción que establecen entre su corazón y su cabeza, entre la ciencia y la fe, «tropezamos en sus libros con muchas cosas, que puede suscribir las cualquier católico, mientras que en las páginas siguientes se encuentran otras, que afirmarías dictadas por un racionalista» (47).

También en Unamuno las mayores herejías van entreveradas con afirmaciones de pleno sentido católico; y quienes no tienen bien aguzado el sentido teológico van asimilando fácilmente tesis heréticas, sin calibrar quizás la malicia en ellas contenida.

* * *

Sólo así puede explicarse, sirva de ejemplo, que su celeberrimo poema al Cristo de Velázquez, haya sido tenido y alabado por no pocos como una página auténticamente cristiana y hasta con sus ribetes de mística, cuando en realidad de verdad nos presenta un Cristo diametralmente distante del que, como católicos, tenemos obligación de creer.

Un crítico literario tan ponderado como Valbuena Prat —y podríamos citar igualmente a otros autores— afirma terminantemente que D. Miguel «traza en este poema lo que pudiéramos llamar el Kempis unamunescó, la imitación de Cristo español... No en vano la fe de Unamuno, fe española, pide una forma plástica de Dios y de Cristo y se queda admirada ante la forma pictórica, que se ve»; y termina un poco alegremente su estudio con estas palabras: «Ese Kempis poético es el

(47) DB. 2086.

verdadero tratado de «Cristología hispana», el devocionario de un alto poeta, inteligencia y emoción a la vez, idea y verbo» (48).

Nada más apartado de la verdad. Es cierto que el citado poema es todo un devocionario de la fe unamunesca. Pero ni ésta es la auténtica fe española, sino algo diametralmente opuesto a la misma; ni, por tanto, el tal devocionario tiene un solo título para ser catalogado como «Cristología hispana».

Y la razón es muy sencilla. Unamuno canta en sus versos a un Cristo, que no es el Hombre Dios, el Verbo realmente encarnado en el seno de la Virgen María, sino un puro hombre, que ha escalado las alturas de la divinidad a impulsos de la fe cordial de los cristianos, que a fuerza de amor han transfigurado, desfigurándola, su personalidad histórica.

La fe católica, la que profesamos los españoles, que si por algo nos hemos distinguido en la historia del pensamiento es por la pureza de nuestra ortodoxia, afirma que Jesús fué Dios y hombre en el mundo de la realidad objetiva. Unamuno, en razón de sus principios, no tiene interés alguno, a la hora de sentirse religioso, por lo que realmente fuera Jesús. Más de una vez ha escrito que ni siquiera le preocupa si existió o no en la realidad; sólo le interesa el Cristo en el que de hecho creemos los cristianos, en el que vive por la fe, sea o no fiel reflejo de la historia. Las ideas fundamentales de su pensamiento religioso fuerzan a dar esta interpretación a estos versos del canto «Ecce Homo»:

¡Tu eres Hombre-Dios, Hijo del Hombre!
La Humanidad en doloroso parto
de última muerte que salvó a la vida
Te dió a luz como Luz de nuestra noche
que es todo un hombre el Dios de nuestra noche
y hombría es su humanidad divina.

(48) A. VALBUENA PRAT, *Historia de la Literatura Española*, Barcelona, 1937, t. II, p. 843 y s.

Siendo, pues, tan evidente y esencial la diferencia entre el Cristo unamunesco y el de la fe católica ¿cómo se explica que sean tantos los que lleguen a confundirlos, como hemos visto lo hace Valbuena Prat?

No es difícil la explicación. Unamuno se coloca ante el lienzo de Velázquez y deja hablar a su corazón, que quiere creer en Cristo a la manera que lo afirma la fe cristiana; y aceptada esta postura sentimental escribe versos de alto sabor lírico-religioso dentro siempre, como buen español, de las características propias de la espiritualidad cristiana.

Resulta así que el noventa y nueve por ciento de sus versos —y quizás nos quedamos cortos en el cálculo— podrían ser firmados gozosamente por el más ortodoxo de los poetas católicos. Pero ese uno por ciento que queda —damos alguna muestra en los versos copiados— vicia substancialmente el poema todo, al demostrar que el canto de D. Miguel va dirigido a un Cristo, que no es Dios realmente, sino sólo por una creación cordial de sus creyentes, que el poeta acepta como propia, dentro de la esfera sentimental.

Un crítico que no llega a penetrar en el fondo del poema, ofuscado por sus galanuras literarias, puede aceptar fácilmente como ortodoxo, lo que en realidad, a pesar de todas las apariencias, se desenvuelve en la más radical heterodoxia modernista (49).

* * *

Lo que vamos diciendo acerca del Poema *El Cristo de Velázquez* es sólo un ejemplo, que he querido explicar con algún detenimiento; porque son muchos los que se han engañado al estudiarlo y porque son varios los textos de Historia de la Lite-

(49) Véase el artículo del P. FÁTIMA LUQUE, *¿Es ortodoxo el Cristo de Unamuno?* en *Ciencia Tomista*, LXIV, (1943) 65.

ratura que han extendido una crítica equivocada del mismo. Pero, a fin de cuentas, es sólo un ejemplo.

La adopción de fórmulas católicas es cosa corriente en todos los pensadores modernistas que, una vez colocados en el plano del sentimiento, gozan en hacer suyos los dogmas católicos. Unamuno no es excepción de la regla. Como decimos al empezar esta observación, la mezcla frecuente de afirmaciones católicas hechas desde un punto de vista sentimental y de ideas plenamente heterodoxas desde el de la razón constituyen uno de los grandes peligros, escondidos en las obras del escritor bilbaíno, para la fe de sus lectores, no demasiado ilustrados, por regla general, en sus ideas religiosas.

Conclusión

Recuerdo que hace unos años, explicando en mi clase de Teología Fundamental la sistematización modernista y racionalista frente a la figura y misión de Cristo, uno de los alumnos más aventajados de aquel curso me interrumpió, al terminar mis explicaciones, para preguntarme: «¿Hay en España algún pensador, que discurra por cualquiera de esos caminos?».

Parecíale a él, y bien sabéis todos que estaba cargado para su opinión de razones históricas, que era imposible que en nuestra Patria pudiera encontrarse ni una sola mente, en la que germinaran ideas tan abiertamente heréticas y demoleadoras de toda auténtica religión. Todos hemos blasonado siempre con legítimo orgullo de que el pensamiento español ha sido católico y que en jamás de los jamases una herejía ha cobrado carta de ciudadanía en nuestras tierras; porque cuando algún pensador, viviendo raquíticamente de ideas importadas, ha pretendido injertarlas en el árbol de la cultura española, se ha quedado con la púa seca entre las manos.

La guía segura y maestra de Pío X nos ha demostrado so-

bradamente que en Unamuno tenemos los españoles un pensador no ya sólo anticristiano, que esos nunca faltan en ninguna literatura, sino auténtico demoledor de toda religión, contaminado por la más peligrosa y absoluta de cuantas herejías han existido a lo largo de la historia del Cristianismo, cosa mucho más que extraordinaria dentro del pensamiento español. Unamuno es esencialmente herético en todas sus concepciones religiosas. Todas sus obras de carácter religioso tienen méritos más que sobrados para ser incluídas en el Índice de los libros prohibidos. Pero, aunque no lo estén, —y hacemos votos por verlas pronto en él— todo español que lo sea de veras y que, por serlo, sienta en católico sincero, tiene que ver escrito en todas ellas —en las de carácter religioso, repito—, el Vitanda con que su fe los marca.

* * *

Es pena grande, que en esta hora de resurgir religioso de nuestra Patria, cuando la Universidad Española, por obra y gracia de una legislación auténticamente cristiana, quiere corregir el rumbo equivocado llevado durante más de un siglo y siente cada vez con más claridad su misión de formar no ya sólo médicos, abogados o químicos, sino fundamentalmente hombres cabales y cristianos, como denominador común de cualquiera especialidad; es pena grande —repito— que, por otra parte, a esa juventud universitaria, a la que se obliga a ilustrar su fe con el estudio obligatorio de la Religión a esa juventud, necesitada más que nadie de suelo firme en que se asiente su fe, se le recomienden las obras de quien lo hurta a sabiendas, y confiesa ese robo como objetivo declarado de sus escritos más representativos.

Cuando nuestra Patria empieza a ver claro que su futuro nunca podrá ser glorioso, sino es viviendo el mismo espíritu católico, que hizo tal su pasado, es formidable contrasentido el que sea propuesto ante nadie como prototipo del pensamiento español —por muchas que sean las virtudes raciales que atesore

su rica personalidad—, este Miguel de Unamuno, el español más alejado, no digo de todo lo que de espiritual existe en el cristianismo, pero sí de la fe de nuestros mayores, porque no se contenta, como otros, con negarla o ponerla en duda, sino que pretende pulverizarla con sus explicaciones corrosivas y disolventes, bebidas en la mayor de todas las herejías de todos los tiempos.

¡Quiera la Virgen, nuestra Madre y Patrona, impedir que un solo hombre de buena voluntad vea naufragar su fe en las turbulentas aguas del pensamiento de Unamuno! ¡Haga Ella que las pobres líneas de este trabajo sirvan para librar a alguno de los peligros encerrados en la pluma de nuestro autor, benemérito por tantos otros conceptos, y singularmente por su contribución a inyectar en la juventud universitaria española afanes e inquietudes ante no pocos problemas, pero tan tristemente equivocado en la solución del religioso, «el único realmente vital, el que más a la entraña nos llega»!

HE DICHO.



VICTORIENSIA

Publicaciones del Seminario de Vitoria

Vol. I: ZUNZUNEGUI, JOSÉ. *El Reino de Navarra y su Obispado de Pamplona durante la primera época del Cisma de Occidente. Pontificado de Clemente VII de Aviñón (1378-1394)*, San Sebastián, 1942, 4.º, 388 págs., 30 ptas.

TEXTUS SELECTI

Ad usum scholarum

SERIES HUMANISTICA:

Fasc. 1: S. JUAN CRISÓSTOMO. *Homilía en defensa de Eutropio*. Introducción y notas de Ignacio Oñatibia, Vitoria, 16.º, 22 págs., 5 ptas.

En preparación

SERIES HUMANISTICA:

JENOFONTE. *Anábasis, libro IV*. Introducción y notas de Ignacio Oñatibia. *Elegíacos latinos* (Catulo, Tibulo, Propercio, Ovidio). Con introducción y notas.

CICERÓN. *De senectute*. Introducción y notas de Felipe Beitía.

CICERÓN. *Pro Marcello*. Introducción y notas de Felipe Beitía.

SERIES PHILOSOPHICA:

Los filósofos presocráticos. Introducción y notas de Gregorio Rodríguez de Yurre y José Luis Ansorena.

SERIES THEOLOGICA:

La lucha de las investiduras. Selección, introducción y notas de José Zunzunegui.

REPERTORIO MUSICAL

Colección de cantos a voces en hojas sueltas (17×24'5 cms.).

Hasta el presente se han publicado 70 números, distribuidos en cuatro series: Cantos en latín de autores clásicos, Cantos en latín de autores modernos, Cantos de mediana dificultad con acompañamiento, Cantos en castellano

0,40 ptas. por cada hoja, mediante suscripción.

0,60 ptas. por cada hoja, fuera de suscripción.

